

说明：以下法师辅导笔录，为道友个人行为。如有错漏之处，向上师三宝忏悔，请道友批评指正。

《中观宝鬘论》第十六课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发菩提心之后，继续宣讲《中观宝鬘论广释》，现在正在讲第一品
别说因果，分增上生和决定胜两个科判，现在广说决定胜的摄义。

决定胜的摄义前面已经讲过破大种和大种所造色都是无自性的，
现在说第三个科判类推他法。类推他法当中，第一个真实宣说就是通过
大种和大种不成立的道理类推其它的色法、非色法、一切万事万物，全
部都是无自性的道理，在这个科判当中进行宣讲。其中数以上已经讲
完，今天开始从数目这个地方开始宣讲。

“一”等数目也不是所数以外的他法，

首先讲数目，一二三四五等这些数目实际上属于一种不相应行，它没有一个自性，所以这种数目也不是所数以外的。“所数”是什么意思呢？比如我们说一个瓶子、两个瓶子，这个瓶子的本身是所数的本体，这样的数字除了所数的这些法之外，五蕴或者色蕴的所数法之外，实际上没有一个实实在在的数字。既然它离不开所数，它不是所数以外的他法，就应该包括在五蕴的本体当中。它是五蕴本体当中的缘故，通过前面的破法就可以类推，进行观察，要么就是心与心所，要么是大种和大种所造色，也是无自性的，以此可以如实了知。

实体与他体结合即相遇或具有也同样不是蕴外的他法，称为聚合。这是讲“数具因果时”当中的“具”，实体和他体的结合就是相遇或者具有，后面也可以称之为聚合。

什么是实体和他体？实体和他体就是两个都是存在的法。比如我的手去抓一个瓶子，通过我自己的手去抓瓶子，这叫作实体和他体的一种结合方式，这种结合的方式叫作相遇，或者叫具有。我具有什么东西，我把这个抓到之后我具有什么东西，这叫具有或相遇。这也不是蕴以

外的，因为实体和他体的结合都是色蕴的本体。色蕴的本体通过类推色蕴不存在、色、大种和大种所造色不存在就可以破斥，这叫聚合。

能生的因外在的种子与由它所生的果未来与过去等三时，这些也都不是除蕴以外的其他法。

这在讲因、果、时——因果和时间。

首先讲因果。因果就是能生的因，此处以外缘起为例进行宣讲。种子的本体称之为因，这种能生的因外在的种子，它是不超过五蕴的本体的，不是蕴以外的法。由它所生的果、种子所产生的苗芽等，这些实际上也是五蕴的法。

再讲它的时间，未来、过去、现在，三时也不是蕴以外的。时间实际上也是一种不相应行。为什么说不是蕴以外的？因为时间如果不观待蕴，不观待一个所谓的实体，就没办法得到真正的时间的概念。比如说这个法没有产生就是未来，这个瓶子正在存在叫现在，灭掉之后就叫作过去。

所以时间自己的本体是不存在的，它必须要观待外面的事物，在外面的事物上安立。比如我过去做过什么事情、现在做什么事情、未来做

什么事情，如果没有我做了这些事情，那么所谓的过去、现在、未来的时间的本体是根本得不到的。这方面就叫作不是除蕴以外的他法。

《俱舍论》云：“彼等亦称时言依，以及出离与有基。如有漏法亦称，近取之蕴及有诤，痛苦及集与世间，见处以及三有也。”

此处引用《俱舍论》的教证说明，前面的数字、时间、因果都是有为法所摄。如果是有为法所摄，自性都是聚合的，聚合的自性实际上是无自性的意思。要么就是心、心所，要么就是大种、大种所造色，要么就是观待心和蕴，心和色法的不相应行，不管怎么样都是无自性的。

“彼等亦称时言依”，“彼等”是什么意思呢？是有为法。彼等亦称时言依，以及出离与有基，这两句是讲有为法的异名。

有为法也有其他的名字，亦称什么呢？时言依，时就是时间的意思。有为法的另外一个名字叫时间，为什么称之为时间？因为过去的法已经流逝了，现在的法正在流逝，未来的法决定流逝，所以从这个方面有为法可以称之为时间，时间是有为法的一个异名。

言依也是有为法的一个异名，是一个其他的名字而已。什么意思呢？有为法作为语言的耽著境，依就是耽著境的意思；语言的本体就是

它的名称，名称就是语言的真实意义。但是名称的耽著境，比如我们语言的耽著境就是有为法，我们的语言耽著的就是瓶子、柱子或者是某某人等等，叫作言依，这些是语言的耽著境、语言的依止处。

以及出离与有基，有为法也叫出离，为什么叫出离呢？痛苦，就是忧愁等等，我们如果要从痛苦当中脱离，已经超过了有为法的边界。也就是说，痛苦忧愁就是有为法的自性，如果我们从痛苦忧愁当中出离，就已经达到了有为法的边际，所以有为法也叫作出离。“有基”的“基”字也叫作因，为什么叫有因？因为每一个有为法都是有因的，没有因没办法产生有为法的本体，所以“有基”或者“有因”也就称之为有为法的异名。

前面讲了很多法，无明、数、具、因果等这些都是属于有为法的范畴。有为法的范畴包括五蕴的本体，在《俱舍论》第一品第一个颂词讲得很清楚：有为法可以包括在五蕴中，五蕴可以统摄一切有为法。此处所讲到的为什么都是离不开蕴以外的法，实际我们怎么讲离不开蕴以外的法都是有为法，如果是有为法都是离不开因缘聚合的。

下面是有为法当中的一类有漏法，漏就是因、烦恼，有漏就是有烦恼。有漏法也有其他的名称。前面是整个有为法的异名有四种，下面讲有漏法的异名，如是有漏法亦称下面一些名称。

首先第一个是近取之蕴。近取之蕴是什么意思呢？蕴的近取就是烦恼，或者叫作有漏、烦恼。这种蕴的近取因是烦恼，所以称之为近取蕴。蕴是通过烦恼为因而产生的，所以它的名称也称之为近取蕴，从这方面观察的。

第二个有漏法的名称、烦恼的名称叫作有诤，通过烦恼会引发很多的诤斗，很多烦恼等都可以引出来，所以叫作有诤。

第三个异名叫痛苦，因为这种烦恼和三苦当中的任何一苦都有关联，苦苦、变苦、行苦三种痛苦都和烦恼有关联，所以痛苦也是有漏法的别名。

还有集，集也是一种因的意思。我们说苦谛、集谛，通过集谛而产生苦谛，通过烦恼为因可以产生痛苦，所以烦恼也叫集，集也是有漏或者是烦恼的一个异名。

然后是世间。世间也是一种有漏法或者烦恼的别名。怎么样去理解呢？因为所谓的世间，它是刹那刹那生灭的法，而且烦恼或者世间也能够被对治掉，能够被其它的违品所毁灭。比如烦恼能够被无我智所毁灭等，所以它也称之为世间。

也称之为见处，这个见是见解。烦恼依靠见解，这个见解是一个广义的见解，尤其此处讲断、常等等这些问题，烦恼依靠见解通过所缘的方式能够得以增长，所以称之为见处。

还有三有，三有就是整个生死轮回，整个生死连接不断地产生叫作三有，欲有、色有、无色有称之为三有。生死绝对是连接不断地产生的，和烦恼是有直接关系的，所以三有也是烦恼的异名。

总而言之，引用《俱舍论》的这个教证主要是为了说明这些所摄的色法、非色法等等都是有为法或者有漏法所摄的。

还要了知，形色所包含的长、短、更长，“等”所包括的四方形、圆形，假法、实法与能起作用等的名称及设施处有名一切都是集聚的本体

,

这里讲“当知长短等，名有名亦而”。形色包括长短和更长、更短等等这些法。颂词当中长短等的“等”字也包括四方形、圆形这些法，还有假立的法和实有的法，还有能够起作用等的名称。这些名称能够起作用，比如安立一个法名、安立一个名称，取个瓶子的名称能够起到一定的作用，这种名称也是一种聚集。

还有设施处有名，是谁的设施处呢？就是这个名称的设施处。名称的设施处称之为有名，有名就叫作具名，具有名称的意思。什么是具有名称呢？这个名字的设施处就是小口大腹，或者知言解义的这些设施处，在这些设施处上面取一个瓶子的名字，取一个人的名字张三李四，实际上张三李四都有一个设和施处，就是安立这个名字的基。比如我们自己的本体就是安立名字的基，在你这个补特伽罗上取一个张三或者李四的名字，就叫作设施处，也叫作有名。有名叫具有名称，这个瓶子具有名称叫作有名。这一切都是集聚的本体。

因而用观察我与大种的这种方式来分析，则如前一样，实际是虚妄不实如水泡与芭蕉树一般。

通过前面观察我无自性，观察大种无自性的方式对一切法进行分析，我们就可以得到和前面一样的一种结论：这些都是虚妄不实，犹如水泡，犹如芭蕉树一样，现而无自性；或者显现根本没有实质的本体的事物。这一切法还有我们通过这些法可以类推的意思，不可能把每一个法一一举出来，把主要的举出来之后，我们就懂得了推理的方式，运用推理把比较主要的、具有代表性的东西，通过推理抉择空性之后，以后我们看到任何一个东西时都知道它是有为法，它是蕴的自性，它就是聚集的本体，它就是无自性的。这个见解纯熟之后都不需要推理，看了之后马上就产生这样定解。

也就是说，对无而显现的法凭借什么来了知即是它的所知。

这讲到了所知、作业和作者在名言谛当中存在，在胜义谛当中不存在的道理。首先安立对于无而显现的法，对于显现法的本身凭借什么来了知它的本体，这叫所知的自性，就是对无而显现的法本身我们通过什么方式来了知它，这个所了知的对境就称为所知。

所谓的“了知什么”就是它的作业。我们对于这种所知，通过这种方式来了知要达到什么样的目的，了知什么就是它的作业。

了知者即是作者，能了知或者了知，通过了知的心境或者我们本体这个了知者就称之为作者。

如此所作、能作与作业三者的名言不可否定。这是一个举例说明，意思就是此处挑选了能知、所知和作业，或者能作、所作、作业三者进行观察，他们的名言我们是不可否定的，这些法在名言谛（世俗谛）当中的本体或者作用没办法否定，如果在名言谛当中都把这些否定，那就彻头彻尾地进入了断灭见，进入空无见。

我们前面所讲的这一切无自性全是在胜义谛当中无自性，前面所观察的这一切从眼识乃至于有名之间，在名言谛当中都有各自的体相，都有各自的作用，在世俗谛当中这些都是可以起作用的。而且我们现在生活在世俗谛当中，是使用这些法的使用者，但是我们知道在使用的同时，在见闻觉知的同时，这些法并没有自性可言，并不像我们所见的一样有自性。我们认为它有自性，实际上通过胜义谛观察时没办法得到自性，所以叫胜义当中无自性，世俗当中有它的显现、有它的作用，在世俗谛当中一切都是不能否定的，这就是现空双运，世俗、胜义双运的观点。

色等不存在成实即指明法无我，了知者无有成实即是说明人无我，这是依据具德月称论师的言教。

通过具德月称论师的言教，我们知道所了知的这些色法等不存在成实的本体就称之为法无我，就是法无自性。无自性就是无体性、无我的意思。这些一切色法的所知，这些无有成实就是法无我。

了知者无有成实，比如我们的心识或者了知者我无有成实，就说明人无我，这是依据月称论师的教言进行宣讲的。反正在名言谛当中能了知、所了知有，但是在胜义谛当中所了知色等不存在称之为法无我，能了知我不存在就称之为无人无我。

卯二（自性空之依据）分四：一、略说诸法无自性之义；二、广说；三、运用能立（因）；四、无有成断见之过。

辰一、略说诸法无自性之义：

地水火及风，长短粗细性，

善等智前灭，此乃能仁说。

对于粗大的法、无自性的法开始举例说明。这些地水火风不管是大种也好，或者显现的粗大的法，尤其这地方讲粗大的法地水火风，长短

看待的法，粗细看待的法，还有善法和等字所包括的不善法、无记业等等，在名言谛当中虽然有，但在智前灭。这个智就是根本慧定、无分别智，在圣者的无分别智面前这一切法都是灭尽的，生起无分别智的时候这一切法都不显现，这就叫作智前灭。

此乃能仁说，佛陀在经典当中再再宣讲，在胜义谛当中、在根本慧定、无分别智的面前，这一切地水火风的本体都是没有自性，或者一切都是自性寂灭这种意义是经典当中早就宣讲的。

粗法容易抉择，因而按照顺序，地水火风、长短粗细以及善法，还有“等”字所包括的不善与无记法，这些自性均不成立。

这些粗大的法是容易抉择的，不好抉择的是细微的，前面讲的微尘或者说四大种的自性等等，比较微细的法难以抉择。如果微细的法都能抉择，粗大的法是容易抉择的。

按照颂词的顺序是地水火风，然后长短粗细这些看待法，还有善法这些无自性的，等字包括了不善法和无记法，这些自性均不成立。前面讲过这些只能说是胜义谛当中没有实有的本体而已，在世俗谛当中善法恶法实际上是存在的，在学空性的时候有必要再再强调。因为不注

意的时候容易对空性生起一种邪执，生起抵触心理，这是一种堕恶趣的因。另一方面如果对于空性颠倒理解，认为善恶不存在就可以为所欲为，这也是一种造恶业的因。实际上这些善恶在名言谛当中存在，胜义谛当中是不存在的。

如果它们有自性，那么在圣者的入定前需要存在。如果这些善恶等法真正有自性，在圣者入根本慧定的面前，就需要照见它的自性，它的本体还是需要照见的。

颂词中的“智”字表示无分别智慧，在此智慧的境界中即灭尽，这是大能仁在诸大乘经中亲口宣说的。

颂词当中有个智前灭，这个智就是无分别智慧，入根本慧定的智慧，或者究竟了义的智慧。在无分别智慧的境界当中，一切所谓的地水火风等的自性全都是灭尽的。这就是佛陀在大乘经当中再再宣讲的内容。下面引用教证进行宣讲。

如云：“各别自证无量之行境，无可言表尽断诸名言，远离争论乃为胜义法，彼即超越寻思之对境。”

各别自证就是前面讲的无分别智慧。无量之行境就是无量无边法胜义谛的行境。对于无量无边的这些法的胜义谛的自性谁能够通达呢？是各别自证无分别智慧能够通达的。

无可言表尽断诸名言，这样各别自证的本体或者一些万法的自性是没办法表示的，无可言表的，它超离了有无是非，超离了寻思，超离了言诠，所以怎么也没办法表示。

尽断诸名言，就是说在名言谛当中它是怎么样有、怎么样无等这些名言在胜义谛当中，在无分别智面前都是不存在的。一切看待的法，一切暂时存在的假立虚妄的法在胜义谛当中完全都是不存在的，所以叫作尽断诸名言。

远离争论乃为胜义法，什么叫远离争论呢？因为一般人认为这个是有或者无等，对于这些法开始进行辨别、争论，但是在胜义谛当中一切有无是非的概念全部都不成立，所以从安住角度是远离争论胜义谛的法性。

彼即超越寻思之对境，远离争议的胜义法完全超离了寻思对境，通过我们的分别心去观察，所谓的这个为空或者不空，是没办法真正知道

胜义谛的，只能说相似地了解它的总相。胜义谛的究竟法性通过我们自己的寻思分别完全不可能通达，所以叫作超越寻思之对境。

这个教证所对应的意义就是前面所讲的智前灭此乃能仁说，佛陀讲的在根本定智慧面前这些都是不存在的，完全没办法说这些是有和无的自体。

辰二、广说：

识无所表明，无边遍主前，

地水火及风，安住不可见。

于此长与短，粗细善不善，

于此名与色，无余皆泯灭。

首先讲“识”，无所表明。识，就是无分别智慧。无分别智慧用另外一个名称进行宣讲。有时我们说心识好像带着一种无明在显现，无明的自性都是心识的自体，但是有时这种字或词语有专门的表示。比如这个地方心识的“识”字并不是我们的眼识乃至阿赖耶识，不是八识当中的任何一个识，这种识就是无分别智慧，此处用识来进行说明。

识无所表明是什么意思呢？我们的无分别智慧，它的自性是没办法了知的。无所表明，如果我们通过分别心想要阐述它，想要表明无分别智慧的这种状态，那是根本说不了的，没办法说明。连佛陀都没办法说他自己所证悟的无分别智到底是什么状态，只是通过遮诠的方式，不是这个，不是那个，最多是讲不可思议，或者它是犹如虚空的自性等等，讲这么多，实际真正接触、没接触到无分别智慧的自相呢？都没接触到。只是一个相似的表诠，一个大的方向让我们有所了解而已，有一个思考的途径而已。除了这个之外，无分别智慧的自性是根本没办法通过言思进行表明，所以无分别智慧无所表明就这意思。

无边遍主前，地水火及风，安住不可见。无边遍主就是了达一切无边所知的实相的遍主，遍主就是佛陀。在佛陀的智慧面前，所谓的地水火风这些世俗谛当中存在的自性，它的安住实际上不可见的，没有安住，在佛陀的智慧面前这些都是根本不存在的。所以说地水火风的自性存在，地水火风安住之处存在，这在佛陀的无边智慧面前根本是不可见的。

下面再说于此长与短，粗细善不善，还有长和短的戏论，粗细善不善的戏论，乃至于此名与色的戏论，无余皆泯灭，在佛陀的究竟智慧面前全部都已经彻底泯灭了，没办法安立，从这个方面讲。当然从有些地方观察，有的讲记当中无边遍主主要是讲菩萨的入定智（菩萨入定的智慧），就不一定按照佛陀来讲解。但是在本论的注释当中，按照佛陀的智慧这方面进行观察。在这个地方究竟来说是按照佛陀的智慧，但是在暂时宣讲的时候也可以讲到圣者入定慧，就是菩萨的入定智慧。究竟来讲，按照佛陀最究竟了义的智慧，不分入定出定的方式来进行观察也是可以的。

“识”即无分别智慧，第一个字当中心识的识字就是讲无分别智慧。是由各别自证所觉知的，而不存在所表明的其他所谓此法，

这样的无分别智慧是通过各别自证，每一个圣者相续当中的各别自证能够觉知真正的无分别智慧。这是什么意思呢？真正是各别自证才能够觉知，各别自证犹如人饮水冷暖自知一样，他知道、他品尝之后能够安住，但是没办法宣讲，其他人也没办法表明他这样不可思议离边的本体。

而不存在所表明的其他所谓此法，无分别智慧是各别自证所觉知的，这种各别自证所觉知的无分别智慧不存在所表明的其他所谓此法，我们要通过这样的语言去表达无分别智慧是怎么样一种境界，根本没法表露的，没办法宣讲这个是什么样一种自性。这也讲到了无分别智和各别自证二者之间是一味一体的。有的时候好像是分开的能知所知的自性，通过分别所知的无分别智慧的本体是怎么样，我们分别法界是怎么样，但实际意义上真正证悟各别自证的时候，各别自证就是无分别智，无分别智就是一种各别自证，除了这个之外并不是心识的本体，没有一个能知所知。

现在我们的了知都有一种能知所知。比如我们的心是能知，了知法义是所知，了知一个柱子瓶子是所知，就有这样二取。有二取的存在可以说它所表明的是什么，就可以去观察，但是真正的圣者入根本慧定的各别自证智慧，和法界义、无分别智慧完全融为一体，没有任何所谓的我现在安住在什么境界，我现在所照见的是什么境界，根本没有二取的状态。所以此处有一个这样的意思在里面。

驾驭无边所知之实相的遍主堪为“能知之最”的智慧境界中，

能够驾驭无边所知之实相的遍主堪为“能知之最”，假立在名言谛当中可以安立为能知之最。真正能够了知万法实相的智慧或者心识，就是讲佛陀的智慧，一切能知的顶峰，无上的智慧。

在这样一种智慧境界当中，地水火风的法相自性安住或成立丝毫也不见，因为这些在究竟的智慧前不成立之故。

在这样智慧境界当中，平时我们眼识等所见到的地水火风，或者地水火风这些法相的自性安住或者成立，实际是丝毫也见不到的。这个地水火风有的时候我们眼识直接见到的（我们前面讲的有两种），还有一种是我们见不到的，大种的地水火风的自性，大种的自性我们的眼识见不到，但是通过分别识可以分析，可以按照经论当中的所诠去分别。实际意义上我们在分别的时候，认为地水火风都有各自的法相，但真正安住在究竟智慧当中的时候，粗的和细的地水火风的法相，这些自性和安住都是根本不成立的。为什么不成立呢？在智慧当中见不到的原因，因为在究竟智慧面前这些都是不成立的。它本身不成立的缘故，所以安住在究竟智慧面前的时候，根本见不到它们成立。

而在未加分析者面前，凡夫的分别念前显现如魔术般不灭而存在，但是在未加分析的时候，在凡夫的智慧或者凡夫的分别念面前，没通过胜义理论分析，或者根本没有照见的凡夫分别念面前，这些显现就犹如魔术般不灭而存在。

可是在圣者的入定阶段，名言假立的长短、粗细、善不善等一切均灭尽无遗。在圣者进入根本慧定的时候，在无分别智慧当中，名言当中平时假立的有长短、粗细、善不善、一切能诠所诠等等，这一切实际上都是不存在的。为什么呢？因为所谓长短的概念、粗细的概念，除了在我们凡夫的分别念面前，使用的时候方便安立之外，实际本性当中根本没有一个所谓自性的长短粗细。因此当圣者安住在本性的时候，这一切的自性全部泯灭。

不仅如此，而且此时名色等也无余灭尽消失。

名色的意义前后对照不应该理解成十二缘起当中的名色，因为十二缘起当中的名色是比较狭义的，广义的名色在这个地方讲五蕴，就五蕴而言对照前后文的时候比较容易理解。实际不仅如此，而且此时的名

色等也是无余消尽的，名就是心识的自性，色就是色法的自性，所以在根本慧定的时候，名色等这些全部也是无余灭尽消失。

由此可见，自性空性成立，如果自性成立，那么需要成为实相，因为在堪为正量的圣者智慧实相前需要存在之故。

通过这方面我们可以知道自性空性成立，自性空性成立是什么呢？自性就是实有的意思，空性就是无自性。通过前面分析可以知道一切自性不存在，或者叫作自性空性或无自性，一切万法无自性是可以成立的。如果这种无自性不成立，或者自性空性不成立，那么自性就需要成立。这个自性就是体相实有的意思，那么这种自相就可以成立。如果自相在究竟当中成立，这种自相就变成实相了，变成实相就是一切万法究竟的自体。如果是究竟自体，在圣者入定的时候，圣者入定的智慧能够真实地照见一切万法究竟实相，如果这些法真正是实相，在圣者入根本慧定的时候需要存在。但是根本不存在的缘故就说明这些自性空性是成立的。如果说自性成立需要成为实相，为什么呢？因为在堪为正量的圣者智慧实相前需要存在，但是根本不存在。

关于这些结合遍知位的内容在印度注释中有阐述。前面是结合遍知果位，讲佛陀果位的智慧，他的能知所知的内容，在讲解的时候，在印度《中观宝鬘论》的注释当中是有阐述的。

我认为颂词中的“遍主”与《入中论》中以睡眠的比喻说明灭尽愚痴睡眠的佛陀前不显现有实法自相是一致的。

讲义的作者认为颂词当中的遍主，和《入中论》当中通过睡眠灭尽从睡眠中醒来的比喻，说明了在醒来之后灭尽愚痴睡眠的佛陀面前根本不显现有实法。这个地方所讲的遍主在他的智慧面前根本不见地水火风乃至名色等，这些无余泯灭，和《入中论》当中所谓佛陀的智慧面前不显现有实法的自相是一个含义，所以此处按照佛陀来进行解释的。

辰三、运用能立

运用这样的因来进行观察。

不知故未见，智前本有者，

知彼故识前，后成如是灭。

许智火之薪，器情一切法，

具辨真如焰，焚烧而寂灭。

第一个颂词是在观察圣者所通达的一切万法的实相，或者圣者无分别智慧所照见的一切尽灭性是因为无分别智慧的生起，而将本身存在的这些法毁灭呢？还是一切万法本身是寂灭的？但是在无分别智慧没生起的时候见不到，无分别智慧生起来之后就照见了，是哪个意义呢？实际上我们按照第二个意义来进行观察的，而并不是说无分别智慧是毁灭一切有实法的因，根本不是这样的。

按照第二种解释就是一切万法本性寂灭。既然一切万法本性寂灭，为什么众生见不到？为什么现在我们没办法见到一切万法本性寂灭呢？不知故未见，因为我们凡夫人有无明的翳障，根本不了知一切万法的自性是寂灭的，所以说不知故未见，见不到本来寂灭的自性。

智前本有者的智就是无分别智慧。在无分别智慧面前，本有者就显现了，本有者是什么？一切万法本来的实相空，本来的空性实相，本来缘起性空的本体，这个是本有。这个本有只是名言谛当中一种安立而已，并不是好像有一个法叫作缘起性空，这种实有的缘起性空就藏在每一个法当中，并不是这样的。现在说本有就是不管知道不知道，抉择不抉

择，一切万法的自性就是性空的。一切万法的自性就是缘起性空的，这叫本有。

这种智慧面前、在生起无分别智的时候，本有这个缘起性空就显露出来了，就照见了本来存在的缘起性空的意义。它虽然本来存在，但凡夫没有修持的缘故，他就见不到。

知彼故识前，后成如是灭。知彼就是通过无分别智慧了知缘起性空，了知之后故识前，识也是无分别智慧。在无分别智慧面前，后成如是灭，在无分别智慧生起之后变成了寂灭性。谁变成寂灭性呢？以前我们的戏论法——显现，变成了寂灭性，已经隐没了。在我们无分别智慧没有生起之前，我们认为的一切万法有、无等这些戏论是存在的，当我们无分别智慧生起来之后，这些戏论才跟随隐灭。

这个方面不矛盾，缘起性空的本性是本身存在和这个地方说无分别智慧生起之后戏论灭掉，是不存在矛盾的。第一个方面，智前本有者是讲它的自性涅槃，它的自性本来就是缘起性空的，后面“知彼故识前，后成如是灭”是从我们修证的智慧生起来照见了实相之后，我们内心以

前存在的增益、各种各样戏论分别，在生起无分别智慧之后就没有了。

所以从这个方面说：一个是本性寂灭，一个是修证之后寂灭。

许智火之薪，器情一切法，承许智慧火的薪材，智慧火是能烧，它所烧的这些薪材是什么呢？它的薪材自性是和后面连接的。器情一切法就是所烧，是所焚烧的对境。器情一切法代表一切能知所知的法，现在我们有能知，比如情智当中我们的诸心识是能知，所知是其他的心识、或者所知是其他器世界的法，这就是能知所知。

智慧火是能烧，所烧的薪材就是器情一切法，当我们的智慧火生起来之后，就把器情一切法的执著或者本相烧尽了，之后这些法就寂灭。实际上本性是寂灭，如果本性不寂灭，我们生起智慧也根本没办法使它不存在。

具辨真如焰，焚烧而寂灭。前面能烧是智火，所烧是器情一切法，那怎么样烧呢？具辨真如焰。当生起具足辨别真如的火焰，这种具足辨别真如的火焰生起来之后，就可以将这些柴火一样的器情加以焚烧，最后当这样的火焰达到极盛的时候，就会把一切所烧的薪材全部烧毁而寂灭。

这样生起火焰的方式在《定解宝灯论》当中讲过。名言谛的智慧和胜义谛的智慧，或者轮番观察一切万法现空的智慧，观察的时候就相当于燧木燧垫互相摩擦一样，摩擦到一定程度热点达到极高的时候，一下就着起来，着起来之后把燧木燧垫本身也烧尽，最后什么都没有剩下来。

我们智慧火生起的方式，要不断去观察显现和空性，不断观察之后对显现的执著、对空性的执著，都在轮番观察的过程当中慢慢地寂灭。当这样殊胜的智慧达到顶点的时候，就可以从有分别的智慧跨度到无分别智慧，当无分别智慧生起来之后，慢慢就能够把一切器情法开始烧毁，这些种子、习气、显现等可以烧毁。当火达到极致的时候，全部达到顶点的时候，一切法都不剩下了。

如果有人问：是由无分别智毁灭一切有为法而为灭的，还是自体原本即是寂灭真如？

既然有一个无分别智毁灭一切有为法，到底是怎么样毁灭的？是因为有为法本身存在，然后生起实有无分别智把它摧毁？还是因为一切有为法的自体本来是寂灭的，无分别智生起只是照见而已，哪一种？

本来自性无生之义原本具足，按第二种进行解释的。一切万法的自性无生是本来具足的，原本就是具足的。

而众生不见的原因，然而如同眼翳者前的毛发一般由无明遮蔽而全然不知的缘故，致使异生未能了知或未能现见。比喻眼翳者面前的毛发是根本不存在的。存在、不存在，我们不能按他是否看见作为标准，主要看眼根是否有翳障，是否有毛病，看待的标准在名言谛当中，是以清净的眼根作标准的，而不是只要你看到就作标准。如果只要看到就作标准，我看到了就应该是正确的，但是此处并不是你看到的就是对，没看到就是不对的。不是这样，所以我们按照你的眼根是否清净为准。

有一类人他得了胆病，之后眼根出了毛病，这叫眼翳。有眼翳之后，在他的眼根面前虚空中显现很多的毛发、飞虫等等，这在清净的眼根面前根本一点都看不到，但在有眼病的人面前显现得很清楚。就像这样本身是不存在的，毛发本来没有，但是因为眼病来遮障，乃至他自己的眼病没有恢复之前，毛发的显现是没办法隐没的。一切万法都是本来寂灭，都是无自性，就好像清净的眼根看到虚空当中什么都没有一样，

没有见到毛发。为什么众生面前显现这么多法呢？就是通过无明遮障，不知道原本无自性，原本都是空性寂灭的，就显现成一切法有自性存在。这一切显现的法本身就是无自性，但是众生通过无明见不到无自性，通过无明遮障认为一切法都是有自性的，这叫作由无明遮障而全然不知原本的实相，致使异生没办法了知或者没办法现见一切万法本身寂灭的自性。

而圣者之识前显现本来存在的缘起性空，完全现量重新了知的缘故。圣者之识也可以说是根本慧定。在无分别智慧面前，他就显现本来存在的缘起性空的自性。一切万法都是无自性的，在入定的时候完全照见离戏的境界，安住在离戏当中，这时候就知道圣者的智慧面前显现本来就存在的缘起性空。一切万法本来就是缘起性空的，这时候就开始现前，这个是完全现量、重新了知。本来存在和重新了知是不矛盾的。因为在凡夫位的时候是从来没见过的，无始以来都没见过，现在生起圣者智慧之后，对于这样的缘起性空是完全现量重新了知的。

在识前现量照见实相的智慧之后，一切增益之有法的戏论才如是灭尽。在根本智慧面前现量照见一切万法的实相，生起智慧之后，一切

以前增益的有法的戏论，有无是非或者认为自性存在等戏论，在生起无分别智慧之后就灭尽了，而且灭尽之后不可能重新再产生。

而并不是照见先前自性存在后来无有，否则圣者的智慧成了灭法之因而不是照见实相。前面说照见了本来不存在，如果不是这样，如果照见先前自性存在，后来没有。照见的一切万法的自性首先是存在的、实在的，后面生起无分别智慧之后，他们的自性隐没了，如果是这样的话，那么圣者的智慧就成了灭法之因了——就是毁灭一切显现法的自性，把一切显现法的自性毁灭的因就是圣者根本慧定。所以这不是照见实相，而是成了灭法之因，这方面是有很大过失的。

经中说：“不空少许若有则如来，毫未授记未说无迁变，各自之前永恒而安住，能增全然退失皆无有。”

经中所讲颂词的意思，要表明的一切万法本来没有自相，如果一切万法有自相，是有种种过失的，和前面的含义对照就是这样理解的。

首先说“不空少许若有”。不空少许就是说一切万法的自性如果有少许不空法，则如来应该授记，在佛陀的经典当中应该授记说一切万法有哪些法是不空的，哪些法是有自性的，如来应该授记。但是毫无授记，

从毫无授记这个角度的缘故，我们说：一切万法是没办法安立有自性的，因为佛陀是照见一切万法实相的究竟智慧者，如果佛陀真正照见之后不可能不授记的，不可能不宣说的。但是佛陀没有宣说没授记的缘故，从这个角度也说明一切万法是根本没有自性的。

“未说无迁变”的意思也是同样道理，无迁变是什么法呢？无迁变就是实有的法，实体存在的法就是无迁变的法。以前存在、现在存在、未来还存在叫无迁变，实际就是不空的法。佛陀在了义经当中也未说无迁变的法，哪个地方宣讲了这个法是无迁变、恒常安住的呢？在小乘经以上都没宣讲无迁变的法，所以未说无迁变。从这个根据也可以知道根本不存在一个不空实有的法。

各自之前永恒而安住，如果在各自之前，在凡夫面前、在圣者面前这些法有一个永恒安住，如果按照你们的角度讲，或者按照实有宗的角度来讲，真正有一个实有的法，这些法应该在各自之前永恒安住，应该永远不会变异。

如果真正的永恒安住，能增全然退失皆无有，能增和全然退失这是两种情况。什么叫能增？就是逐渐逐渐在增上。逐渐增上有很多，比如

庄稼从春天到秋天之间逐渐地增上，这是在不断的变异，不断变异才可以逐渐地增上；还有从另外一个角度，我们内心当中道体的功德也是慢慢在增上的，这叫能增。

全然退失就是慢慢隐没，乃至它的自性彻底不见。这个也有很多法，比如一百年前的人或者以前的事物都已经全然退失了，这就说明它无自性，如果有自性怎么可能有全然退失的情况，也不可能。

还有烦恼，烦恼也不可能全然退失，当我们在没修道之前，这个烦恼是存在的，如果它有自性，就不可能存在一个逐渐退失乃至生起无学道后全然退失的情况。所以能增和全然退失都是讲无常的变异，这些也都应该没有了。如果真正有一个永恒存在的法，这些情况全部都不可能存在，但是真正分析的时候能增和全然退失这些都是存在的。这个存在反过来说，一切万法的实有就不可能存在。一切万法的实有不存在又说明什么问题呢？前面的一一对照起来，实际上圣者的无分别智慧照见的就是一切万法本身的无自性，而不是说一切万法原本有自性，智慧生起来之后使它变得无自性，并不是这样的。

承许如火般的修所生智之薪柴，即是器情所摄的所知法与能知这一切，如火焰一般的修所生智，通过修习而产生的智慧叫作犹如火一般。修所生智就是火（如火般的修所生智），（这句的）“之薪材”与后面要连起来，修所生智和如火连起来。修所生智是火焰，所烧的薪柴是什么呢？如火一样的修所生智的薪柴就是器情所摄的所知法和能知法，能知和所知就是二取。如果有二取的时候就没办法安住在无分别智，如果真正安住在二取当中是没办法真正获得究竟解脱的。从这方面说二取必须要泯灭，此处二取就变成了修所生智所烧的柴火了。

被无倒辨别此等的实相真如，具足证悟的智慧光明相达到顶峰的熊熊火焰无余焚尽而达到寂灭，前面有一个具辨，被具有无倒辨别一切万法实相的真如，具足证悟的智慧光明达到顶峰圆满的时候，熊熊火焰就无余烧尽一切的二取，一切二取就彻底寂灭。

如同水融入水般二取之戏论隐没于法界，水溶于水就没办法分别了，此处真正达到顶峰寂灭的时候，二取的相融入法界就无法分别了，没办法再分别。现在我们处于分别的状态，真正达到了修所生智顶峰

的时候，一切的分别全部隐没。分别实际上就是一种戏论，如果有戏论就没办法真正地了知万法的实相。

因为此宗承认圣者的根本慧定是无现。此宗承认圣者根本慧定是无现的，必须要隐没，现见一切无戏论是无现的境界，所以此处才这样宣讲的。

辰四、无有成断见之过：

不知先假立，后即决定彼，

尔时不得实，岂能成无实？

这是两组辩论。首先一组辩论是自宗不成断见之过，是什么意思呢？因为对方说：你们承许一切不存在的缘故，所以成了断见。

我们说没有断见的过失，为什么？不知先假立。一切万法实际上都是假立的，凡夫众生通过无明不了知一切万法以前就是假立的自性；凡夫认为以前是真实的，后面不承认一切万法，所以在他们概念当中，一切万法先有后无肯定断灭了。但是我们说一切万法首先就是假立的，但众生不知道先前的假立。后即决定彼——后面通过闻思修行已经决定生起定解，或者决定证悟彼（“彼”是指先前就是假立的）。中观宗自己的

纲要或者核心，并不是把有自性的法抉择成无自性，而是说一切万法本来无自性，众生不了知，后面通过修道了知了、现证、证悟了无自性，所以根本没有所谓断见的过失。

尔时不得实，岂能成无实？这个是对方认为无实应该有，无实的空性应该在胜义谛当中存在。如果无实的空性在胜义谛当中不存在，就说明无实的空性也是假的。如果无实的空性是假的，反过来不是说一切有实就成了真的了吗？实际上这样一种辩论和智慧品当中的辩论很相似。一切众生在有和无、是和非两个方面就轮番倒，不是是、就是非，不是有、就是无。反正如果一切万法是实有的，那就不是空性的，如果一切万法在胜义谛当中空性不存在，就说明它的实有是存在的。所以他有这样的问题，如果按照他们思路回答的时候，第一个就没办法摆脱有实无实的戏论，第二个方面也根本没办法抉择到万法的实相。所以我们在回答的时候根本没有按照他的思想在回答，没按他的套路回答。

我们说胜义当中没有无实，无实也不存在，无实空性也不存在，为什么呢？尔时不得实，岂能成无实？实和无实是观待的。如果实有得不到之后，我们通过无实空性把实有破掉，实有既然得不到，观待实有安

立的无实，或者以实有的基础安立的无实又怎么得到呢？所以没有实有，无实才是一切万法的中道。我们回答的时候就是说实有不存，无实也不存，把有和无、显现和空性的戏论全部寂灭，才能够显现万法的实相。

如果对方说：由于你们唯一承认不存在，因而成了断见者。中观宗唯一承认究竟乘是不存在的缘故，所以以此推断中观宗都是断见者。

驳：并不会成为如此，原因是：由具有染污性的愚昧不知所致，原先无有而假立为有，

这个叫不知先假立，不知就是众生具有染污性的愚昧，通过这样的不知导致把原先无有的法假立为有，把原来无自性的法假立为有自性，这说明了一切万法本身就是一种无有自性的。

后来抉择自性空的真如而加以确定，通达有实法自己的无改实相。

这叫后即决定彼——后来抉择自性空，后来通过理论了知抉择一切万法的本性，本来就是空性的，通过他抉择证悟之后生起定解加以确定。通达有实法自己的无改实相，有实法本来就是没有的。现在我们通

过确定之后，确定它没有，只不过是通达它本来的面目而已，并没有对于它的实相有任何的改变。

而将有损减成无的过失丝毫也不存在。对方认为中观宗是将有损减为无，变成断见。我们说将有损减为无的过失在中观宗面前丝毫没有的。理由如前所述。

如果对方又说：那么，你们由于遮破了有实法成实而建立实空，因而属于有见。

对方说因为你们遮破了有实法，遮破了有实法的成实之后安立了一个实空，实空应该是建立的法，实空应该是有的法，因而你们属于有见，还不是真的属于无自性见的中观见，因为建立了空性的缘故，所以是属于有见的。

驳：我们只不过是破斥由愚痴而进行的增益，事实上，有实法本来即无实，因而并不存在以破立遮破、建立的问题。

我们不属于有见，为什么不是有见呢？因为我们只不过是破斥通过愚痴而进行的增益，通过愚痴见增益一切万法是存在的，我们把一切万法存在的增益打破了，打破之后我们并没有进行建立（如果是在名言

谛当中，破了之后就要建立，建立必须要遮破，这在因明当中讲得很清楚）。但这个是在讲胜义谛的空性、中观宗的本体，在讲中观宗所抉择空性的时候，实际上在胜义谛当中无破无立。现在破的只不过就是打破增益，众生附加给一切有实法的增益法，我们通过理论把它破掉。破掉之后，我们说：一切万法本来就是这样的，而不是说破掉之后一定要建立一个什么样无实的空性，有一个无实的空性又重新被建立起来。没有这样的。有实法本来就无实。我们抉择本来无实的状态，因而并不存在通过破立——遮破建立，没有一个破了，之后要建立这个问题。对方说你们破了之后建立了实空属于有见，我们说：不是有见，因为没有破立的缘故。

假设对方说：如果破法、无实在胜义也不存在，那难道不是又成了有实法存在吗？

对方又这样说：如果破法——就是遮破了一切万法，无实就是空性，在胜义谛当中也不存在，那难道不是又成了有实法存在吗？就是说无实法的空性在胜义谛当中应该存在，这个无实法应该是胜义谛的本性。如果一切万法在胜义当中不是无实的空性，就应该又变成有实法的存

在了。因为有实和无实，他认为就是互相观待的，要么就是有实，要么就无实；如果无实在胜义谛当中不存在，那么就说明有实法在胜义谛中存在。如果有实法在胜义谛当中存在，通过这些建立去破法，去建立无实有什么样的利益呢？没什么利益了。所以他认为在胜义谛当中应该有个无实。

但是如果胜义中有无实，那么一切万法就无法显现，因为无实本身不存在的缘故，无实本来假立的缘故，一切万法才有显现的可能。

这种不可能出现的观点是谁说的，这个不可能出现的。怎么可能说无实在胜义上不存在就变成了有实，这种观点是谁讲的？佛陀根本没讲过，菩萨也没讲过，所以我们根本不可能这样承许。

我们务必要了知有、无是观待成立的，何时，所依有实法本体少许也得不到，尔时依于它的无实法又岂能变为成实存在？绝不可能。

我们知道有和无是互相观待的，什么时候所依有实法本体少许得不到的时候，这个时候依靠它，这个“它”字就是有实法，通过有实法而假立的无实法，又怎么可能变得成实存在的，是绝对不可能的。

前面我们通过很多理证把有实法进行观察，破离一多因也好，破四边生因也好，实际都是在破有实法成实。当我们把这些有实法破掉之后有实法没有了；有实法的本体没有之后，无实法依赖的基就不存在了；基不存在，所以无实法的本体没办法变成成实。

所谓的成实法与在名言中也不存在的石女儿相同，而无实法如同石女儿的儿子根本不存在死亡的情况一样。

这说明了成实和无实都无自性。首先讲成实法。

所谓的成实法——我们认为一切万法实实在在存在叫成实法。所谓的成实法，在名言谛当中也不存在，名言谛当中只有它的显现而已，而没有它的成实。所以我们认为有一个成实法，不要说胜义谛，所谓的一切万法实实在在的成实在名言谛当中也不存在的。从名言当中也不存在，这一点和石女儿相同。石女儿也是在名言谛当中根本就不存在，所以说成实法在名言当中不存在就和石女儿相同。

而无实法如同石女儿的儿子根本不存在死亡一样，也不存在。石女儿的儿子不存在，就根本不可能有他的死亡，他从来没生，没生过就不可能有死亡。同样道理，无实法从来没有存在过，也不可能有实在存在的情

况。所以石女儿不可能死亡，我们说无实法本体也不可能存在。如果说石女儿有死亡，那就说明她的本体是存在的，但是石女儿没有死亡的缘故，石女儿不存在，他的死亡也不存在。无实法如果真正存在，我们可以安立它是什么样，但实际上无实法根本不存在的缘故，也是和石女儿的死亡不存在一样，这是同一个道理。

《智光庄严经》中云：“文殊，所谓空性即破耽著不空之异名；文殊，于此所谓胜义空之法丝毫不得。彼即除佛外他者不能开显。须菩提等宣说，即是依善逝之加持力。”

在这部经典当中是这样说的：所谓的空性就是破斥耽著不空的一种异名而已；我们把耽著不空破掉，这个叫空性。除此之外，没有一个实实在在的东西叫作空性，没有实实在在的法让我们去观察、去得到，只不过就是打破耽著不空，把这个不空打破掉，就叫作空性。除了这个之外没有什么空性。

文殊，于此所谓胜义空之法丝毫不得。于此所谓胜义空的法的本体，就是无实空，无实法或者空性、胜义空的这样一个法丝毫不得。在《大般若经》当中，或者我们学的《入中论》当中所讲的空空，就是说空性

的自体不存在，胜义谛的自体不存在等很多这些空性的道理。所以空的自体根本是不存在的。

彼即除佛外他者不能开显。须菩提等宣说，即是依善逝之加持力。显现不存在空性也不存在这样的道理，除了佛陀之外，他者是不能开显的。既然不能开显，为什么须菩提等在《金刚经》等中宣讲空性呢？他们能够宣讲空性，是因为佛陀的加持力，佛陀的神力入于他们的相续，所以他们才能够宣讲空性，否则通过自力也是无法宣讲的。

执著先前存在是增益的分别，而执著无有的对治实际上也是增益，但它是与所断执著相相违符合实际的分别念。

执著先前有这是一种分别念，是有增益的分别念。而后面我们通过观察执著无有，比如我们执著柱子没有、瓶子没有、一切都没有，一切五蕴都没有。我们这样执著无有的对治，这种对治是对治什么呢？对治前面那种认为一切万法存在的增益。后面这种自体就叫作执著无有的对治法，实际上也是属于一种增益。

什么叫增益？以前讲过很多次，没有的东西认为有就叫增益。现在执著无有的这样一种法到底存不存在呢？在究竟法界当中，所谓的无

实单空也是不存在的。如果我们认为无实单空存在，这叫作把没有的法认为有，这样就符合了增益的条件，符合了增益的法相。所以认为单空、认为无实的空性存在也是一种增益。

但是它是一种需要依靠的增益，它是与所断执著相相违的。这种单空的增益是和所断的执著相（执著一切万法实实在在存在）彻底、直接矛盾相违，而且是符合实际的分别念。什么叫符合实际呢？一切万法本来就不存在的，我们执著它是符合这种实际，但它必定是一种分别念，必定是分别念所增益的，所以它也是没有本体的。但是它可以起到寂灭一切万法有实的执著，所以暂时还是要依靠的。

然而，究竟的见解真实胜义并不是这种，因为它没有超离戏论，是以伺察意耽著空性。

前面说它是符合实际的分别念，那么再进行观察这种符合实际的分别念又是怎样的呢？究竟的见解真实胜义、究竟的中观道、究竟的中道义这样的真实胜义并不是这种。这种指什么？就是指单空、就是无实空性的执著。并不是这种。

因为它，这个“它”字是前面执著无实的这种分别念，因为这种执著无实的分别念并没有超离戏论。超离哪种戏论？超离无的戏论，有无是非的无的戏论没有超离。它是通过我们的分别念伺察意去耽著的一种空性，所以没有离开二取，还是分别念状态。

《宝积经》中说：“迦叶，何者缘空性而分别空性，彼等已极度失毁我之此等经教；迦叶，若出离一切见解即是空性；迦叶，单空之见不可救药，此乃我说。所谓见解，即实执有无……”

如果有人缘空性而分别空性，缘空性执著分别空性实有，如果这样的话，这些人已经极度失毁了我的经教。佛陀说已经完全将我的经教失毁了，没有知道我所宣讲空性的真实意义，这种人就是失毁了经教。

迦叶，若出离一切见解即是空性，什么叫空性？出离一切见解、打破一切见解。见解就是执著有无的见解。所以执著有不是空性，执著无仍然不是空性，出离一切见解、出离一切执著之后的状态才是真正的空性。

迦叶，单空之见不可救药，此乃我说。单空之见就是执著空性胜义当中存在，执著无实空性究竟存在，这个叫作单空之见。如果执著这样

的单空之见为最究竟的见，不放弃不对治，这就是不可救药了，没办法让他获得解脱，没办法让他从这样的见当中得到出离。此乃佛陀讲的。

所谓见解，即实执有无……，所谓的见解是什么？就是实执有和无。执著有存在、执著无存在，这叫见解。和前面对照“迦叶，若出离一切见解即是空性”，这个见解就是指有无，出离有无之后这个空性才叫作真正的空性，如果没有出离有无，耽著有无就不是空性。

意思是说，认为分析之时才是所谓无自性与空性而并不是名言假立，执著所证空性真实存在……

前面讲“何者缘空性而分别空性”，这是什么意思呢？认为分析的时候才是空性的，不分析的时候是不空的，或者无自性或空性而并不是名言假立，而不是本来就是这样一种存在的空性。执著所证空性真实存在，有些人就执著所证的空性真实存在等等，下面开始说这些都是不可救药等等，从这个侧面讲。

另有经中说：“听闻空性见，彼者未灭见，不可救药见，如医弃患者。”

有些人听了空性见之后，没有了知空性见。彼者未灭见，他在听闻空性见之后，认为空性见就是没有，就是无实。如果耽著无实，彼者就是听闻、分别空性这个人，未灭见实际是没有灭掉见解。没有灭掉什么见？没有灭掉无见。

不可救药见，如果他认为无见是真实的，这种见解就是无可救药的。因为在《中论》或《宝积经》中也讲过，佛陀说空性见是为了对治实执的，如果把空性也执为实有了，那么再也没有办法给他宣讲从空性的执著当中脱离的方式，佛陀都没办法，所以叫不可救药见。

如医弃患者，这句话是什么意思呢？医就是医生。如医生和患者之间的关系，如果医生把患者已经抛弃了说明什么问题？说明这个患者已经无可救药了。他无可救药的时候，医生也管不了他，就让你回去吃点好东西，或者耍一耍，就这样把他抛弃，根本没法医治了。这是什么意思呢？和他的意义对照，医就是佛陀的意思，患者就是众生。如果这种修法的患者、众生执著空性实有的时候，佛陀拿他也没办法，佛陀没办法救度他了，所以称之为无可救药见。

从这个方面讲，无实空性见暂时可以依靠，但是究竟来讲无实也是没有自性成立的。所以我们在打破有边之后，要进一步马上打破无边，然后后面两边同时打破，打破之后抉择万法的真实意义，在这样基础上修持才有真实解脱的可能性。如果不是这样，就像了义经当中说的一样，怎么样修持实际上是没办法从实执见当中得到出离的。

所南德义檀嘉热巴涅

托内尼波札南潘协将

杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶

哲波措利卓瓦卓瓦效